



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Wizja bohatera doskonałego w "De perfecta poesi" Macieja Kazimierza Sarbiewskiego

Author: Jacek Kwosek

Citation style: Kwosek Jacek. (2013). Wizja bohatera doskonałego w "De perfecta poesi" Macieja Kazimierza Sarbiewskiego. W: J. Malicki, T. Banaś-Korniak (red.), "Pomiędzy uczonością a dydaktyzmem" (S. 57-70). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



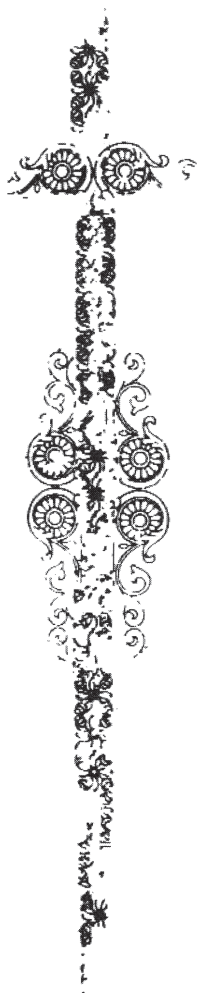
Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Wizja bohatera doskonałego
w *De perfecta poesi* Macieja Kazimierza Sarbiewskiego

Jacek Kwosek



Zdaniem Sarbiewskiego, celem epopei jest przedstawienie bohatera doskonałego, zaś *Eneida* Wergiliusza stanowi doskonałą realizację tego zadania:

Non enim imitatur Aeneam, prout fuit, sed
iuxta hoc, prout debuit esse aut potuit, juxta
regulam veri perfectique herois¹.

Eneasza ma być doskonały zarówno w życiu czynnym, jak i w życiu kontemplacyjnym. Zamierzamy przedstawić ujęcie życia kontemplacyjnego w *De perfecta poesi* oraz zestawzić je z ujęciami Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Ponadto podejmiemy próbę wyjaśnienia, dlaczego, zdaniem Sarbiewskiego, bohater doskonały powinien prowadzić życie zarówno kontemplacyjne, jak i czynne.

O epopei jako przedstawieniu czynności idealnego *resp.* doskonałego bohatera pisze Sarbiewski w związku z rodzajami powszechności. Oto tytuł rozdziału VII: *Possibilium et probabilium in fabula ponendum regulam esse triplicem: universalitatem secundum quid, universalitatem simpliciter et uni-*

¹ „On [Wergiliusz] bowiem nie naśladuje dziejów Eneasza wedle tego, jak się one przedstawiały, lecz wedle tego, jak powinny były lub mogły się przedstawiać w świetle ideału prawdziwego i doskonałego bohatera”. M.K. Sarbiewski: *O poezji doskonałej, czyli Wergiliusz i Homer*. Przeł. [z łac.] M. Plezia, oprac. S. Skimina. Wrocław—Warszawa 1954, k. 7.

*versalitate universalissimam*². Ogólność pod pewnym względem (*secundum quid*) polega na przedstawieniu bohatera posiadającego jakąś poszczególną cnotę. Taką ogólność można realizować w poematach krótkich, na przykład ku czci świętych męczenników. Ogólność po prostu (*simpliciter*) polega na przedstawieniu pewnego rodzaju doskonałości, które składają się na szczęście człowieka i znajdują zastosowanie we wszystkich dziedzinach życia. Przykładem jest tu postać Odyseusza jako człowieka roztropnego. Roztropność wprawdzie jest tylko jedną z cnót, ale jest ona ogólna i związana z innymi cnotami. Z kolei *Iliada* przedstawia doskonałość działania. A wreszcie:

Tertia idea est universalissima herois in omni omnino genere actionis internae et externae, contemplationis et actionis imperii interni et executionis absolutissima³.

Ogólność najbardziej ogólna polega tedy na przedstawieniu życia we wszystkich aspektach, i to zarówno czynnego, jak i kontemplacyjnego⁴.

Nie chodzi przy tym o ukazanie całego życia ludzkiego, lecz o przedstawienie jednej wielkiej czynności bohatera. Należy wyciągnąć wnioski szczegółowe z idei ogólnej i następnie w epizodach składających się na wielką czynność wyrazić ogólność możliwości. Zagadnieniem tym zajmuje się Sarbiewski w rozdziale 8. księgi 2⁵. Przedstawia zatem rozliczne umiejętności Eneasza w różnych dziedzinach wiedzy. I tak Eneasza jest teologiem, najważniejszą zaś częścią teologii mitycznej⁶ jest wiedza o najwyższym dobru i złu. Poznaje ją, gdy w księdze 6. odwiedza Podziemie. Jest też filozofem, bo jest nie tylko badaczem tajników natury (*cognitor naturae*), lecz także geometrą, astrologiem, astronomem, kosmografem, chronografem, optykiem, a ponadto znawcą etyki, polityki i ekonomii.

² „Trojakie są zasady wprowadzania do treści utworu możliwości mających znamiona prawdopodobieństwa: ogólność pod pewnym względem, ogólność po prostu i najogólniejsza ogólność”. Ibidem, k. 50.

³ „Trzeci ideał jest najbardziej ogólny i przedstawia bohatera bezwzględnie doskonałego we wszelkim w ogóle rodzaju czynności wewnętrznej i zewnętrznej, kontemplacji i życia czynnego, rzędu wewnętrznego i wykonania”. Ibidem, k. 51.

⁴ Pogląd, że *Eneida* dotyczy życia kontemplacyjnego, wyraził przedtem Landino w swoim *Quaestiones camaldulenses*. Jak pisze Garin: „[...] w swych alegorycznych komentarzach do dzieł Wergiliusza i Dantego przenosi nas zdecydowanie na teren swojej ‘poetyckiej teologii’, tak drogą Ficiniowi i Pico. Teologii tej nauczali ostatni greccy przedstawiciele szkoły platońskiej, usiłujący odnaleźć u poetów, zwłaszcza u poetów z czasów bardzo dawnych, boże objawienie ukryte w gąszczu poetyckich obrazów”. (Por. E. Garin: *Filozofia odrodzenia we Włoszech*. Przeł. K. Żaboklicki. Warszawa 1969, s. 119—120).

⁵ Warto dodać, że również Scaliger odróżniał *vita activa et contemplativa* Eneasza (G.C. Scalliger, *Poetica* III 12). Por. M.K. Sarbiewski: *O poezji doskonałej...*, k. 105, przypis 1 (s. 503).

⁶ Sarbiewski używa dwóch określeń na teologię pogańską: *theologia fabulosa* — jak w tym miejscu — oraz *theologia superstitiosa*, a więc dosłownie: ‘zabobonna’. W przekładzie Skiminy ta różnica terminologiczna nie zostaje zachowana.

Astrologiem jest dlatego, że spotyka Merkurego i Wenus, czyli — w alegorycznej interpretacji Sarbiewskiego — sam odczytuje z gwiazd swój przyszły los⁷. Eneasza jest fizykiem jako *speculator primas causas rerum*⁸, a metafizykiem, ponieważ poznaje przyszłość w najogólniejszym zarysie oraz dokonuje najdoskońalszej abstrakcji⁹. Inne specjalności Eneasza mające być przejawem jego życia kontemplacyjnego to między innymi architekt, muzyk, poeta, wróżbiarz, ale także orator i myśliwy (!) — ten ostatni być może dlatego, że chodzi tu o wiedzę na temat myślistwa, nie zaś o same tylko umiejętności praktyczne¹⁰. Z drugiej strony Sarbiewski zapewnia nas, że Eneasza jest ascetą, co również świadczyć ma o jego życiu kontemplacyjnym. Uzasadnia to tym, że Eneasza objawia się wiele bogów i bogiń, a także, że potrafi on objawienia te objaśnić. Ponadto Eneasza — jak wielokrotnie Wergiliusz podkreśla — jest pobożny (*pious*). Wszystko to zaś wymaga znajomości ascetyzmu¹¹. Przykłady ilustrujące umiejętności Eneasza są mocno naciągane. Najbardziej może przesadne jest przypisywanie mu znajomości chronografii, ponieważ potrafi on ustalić godzinę na podstawie położenia swego cienia: „Wtem słońce zaszło, góry ciemność skryła sroga”¹². Eneasza jest też bohaterem doskonałym w życiu czynnym. Na plan pierwszy wysuwa się życie publiczne — Eneasza to najlepszy król i władca, najlepszy wódz, najlepszy prawodawca, a wreszcie najlepszy kapłan i *pontifex*¹³. Eneasza jest doskonały także w życiu prywatnym jako najlepszy obywatel i najlepszy żołnierz, przy czym bycie najlepszym obywatelem przejawia się również w stosunku do osób najbliższych. Wszystkie przejawy życia czynnego dotyczą bezwzględnie relacji z innymi i życia we wspólnocie.

Obecnie przez kontemplację rozumie się pewien rodzaj modlitwy. Jak podaje *Słownik teologiczny* pod redakcją Andrzeja Zuberbiera, jest to „modlitwa wnosząca się ponad rozumowanie i tematyczne rozważania do prostego trwania w wierze i miłości wobec Boga, który się człowiekowi udziela”¹⁴. Także Tomasz Stępień wskazuje, że „Problem kontemplacji jest dziś prawie wyłącznie rozważany na płaszczyźnie teologicznej”, choć zarazem niektórzy mistrzowie duchowości przyznają, że występuje też kontemplacja naturalna¹⁵. Natomiast

⁷ Ibidem, k. 55.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem, k. 56.

¹⁰ Ale Sarbiewski jako dowód podaje, że Eneasza ubił wiele jeleni (por. ibidem, k. 62).

¹¹ Ibidem, k. 59.

¹² Ibidem, k. 54. Cytat pochodzi z księgi 3. *Eneidy*.

¹³ Ibidem, k. 65—68. Termin *pontifex* oddano po polsku jako ‘dostojnik duchowny’. Na ten aspekt działalności Eneasza wskazuje też Scaliger.

¹⁴ *Słownik teologiczny*. Red. A. Zuberbier. T. 1: A—N. Katowice 1985, s. 253.

¹⁵ T. Stępień: *Kontemplacja — przyrodzone i nadprzyrodzone widzenie prawdy*. „Warszawskie Studia Teologiczne” 2009, XXII/1, s. 63. Przykładem jest R. Garrigou-Lagrange: *Trzy okresy życia wewnętrznego*. Przeł. T. Landy. Niepokalanów 1998, s. 640 oraz T. Merton: *New Seeds of Contemplation*. New York 1972, s. 4.

Sarbiewski — jak wynika z naszego omówienia — przez życie kontemplacyjne rozumie biegłość w różnych dziedzinach wiedzy, w tym również w dziedzinach praktycznych. Niektóre przejawy życia kontemplacyjnego mają swoje odpowiedniki w życiu praktycznym. Na przykład politykowi odpowiada doskonały król, zaś znawcy obojga praw bycie prawodawcą. Co więcej, Eneasz posiada praktyczną znajomość niektórych dziedzin, inne zaś — mniej ważne — zna tylko teoretycznie¹⁶. Kontemplatyk zatem nie oznacza człowieka zajmującego się tylko teorią bez praktycznych zastosowań, lecz znawcę — niezależnie od tego, czy dana dyscyplina jest czysto teoretyczna, czy praktyczna, i niezależnie od tego, jaką jej znajomość, teoretyczną czy również praktyczną, posiada. Zarazem umiejętności *excellentes ex natura sua* Eneasz opanował zarówno w teorii, jak i w praktyce.

O życiu kontemplacyjnym (*bios theoretikos*) pisze Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*. Już w 1. księdze wyróżnia on trzy rodzaje życia: oddanego przyjemności, działalności obywatelskiej i kontemplacji (*theoria*). Podstawą tego rozróżnienia jest to, co uważane jest za dobro samo przez się i szczęście¹⁷. W pierwszym rodzaju życia jest nim rozkosz, ale Arystoteles nie uznaje takiego sposobu życia za godny człowieka; raczej jest on — jak stwierdza dosadnie — „odpowiedni dla bydła”¹⁸. Celem życia oddanego działalności obywatelskiej jest dążenie do zaszczytów. Arystoteles uważa to jednak za błąd — celem tym musi być raczej jakieś dobro tkwiące w samym człowieku prowadzącym takie życie. Później Arystoteles stwierdzi, że dobrem tym jest szczęście (*eudajmonia*) pojęte jako właściwość całego życia i wskaże na rolę cnót (*aretai*) w jego osiągnięciu¹⁹. Trzecim rodzajem życia jest *bios theoretikos*, któremu poświęca 7. rozdział księgi 10. Kontekstem dla jego przedstawienia są rozważania o przyjemności i szczęściu. Arystoteles ponownie refutuje pogląd, że przyjemność jest dobrem najwyższym, ale zarazem stwierdza, że towarzyszy ona niektórym naszym czynnościom, o ile są one realizowane właściwie. Jeśli sama czynność jest godziwa, godziwa jest też towarzysząca jej przyjemność²⁰.

Etyka nikomachejska dotyczy głównie życia czynnego, którego zwieńczeniem jest działalność publiczna. Celem takiego życia jest — jak już była o tym mowa — szczęście, które Arystoteles pojmuje jako działanie zgodne z dzielnością etyczną. Wyciąga jednak z tego następujący wniosek:

Jeśli szczęście jest działaniem zgodnym z dzielnością etyczną, to można przyjąć, że zgodnym z jej rodzajem najlepszym; tym zaś jest dzielność

¹⁶ M.K. Sarbiewski: *O poezji doskonałej...*, k. 59.

¹⁷ Arystoteles: *Etyka nikomachejska*. Przeł. i komentarzem opatrzyła D. Gromska. Warszawa 2008, ks. 1 1095a, s. 81.

¹⁸ Ibidem, ks. 1, rozdz. 5 1095b, s. 82.

¹⁹ Por. ibidem zwłaszcza ks. 1, rozdz. 7.

²⁰ Ibidem, ks. 10, rozdz. 4, s. 283—285.

najlepszej części w człowieku. Czy jest nią rozum, czy coś innego, co zdaje się zgodnie z naturą rządzić i kierować nami i pojmować rzeczy piękne i boskie, czy jest ono samo też czymś boskim, czy też tylko najbardziej boskim naszym pierwiastkiem — [w każdym razie] czynność jego jest zgodna z właściwą mu swoistą dzielnością będzie doskonałym szczęściem²¹.

Kontemplacja jest więc najdoskonalszym rodzajem szczęścia, ponieważ najdoskonalszą częścią człowieka jest rozum, będący jakimś pierwiastkiem boskim. Co więcej, możemy oddawać się jej w sposób ciągły, nadto szczęśliwość zawiera domieszkę przyjemności, najprzyjemniejsza jest zaś czynność filozofowania²². Kontemplacja jest najbardziej samowystarczalna. Pewne dobra są konieczne do życia. Jednak człowiek sprawiedliwy potrzebuje jeszcze innych ludzi, by mógł sprawiedliwość realizować, a to samo dotyczy innych cnót. Filozof natomiast niczego innego — po zaspokojeniu swych potrzeb podstawowych — do kontemplacji nie potrzebuje. A wreszcie w kontemplacji zażywamy wczasu (*scholē*, łac. *otium*), czyli realizujemy to, do czego dążymy podejmując wszelkie inne czynności. Tymczasem życie publiczne jako najwyższy rodzaj życia czynnego nie sprzyja *scholē*. Można by powiedzieć, że kontemplacja teoretyczna (*theoria*) to najlepsza rzecz, którą możemy zrobić w czasie wolnym.

Arystoteles dodaje jednak:

Takie życie przechodziłoby jednak możliwości człowieka; żyłby bowiem w ten sposób nie o tyle, o ile jest człowiekiem, ale o tyle, o ile jest istotą obdarzoną pierwiastkiem boskim [...]

ks. 10, rozdz. 7 1177b, s. 291

Mimo to należy dążyć do kontemplacji teoretycznej — należy realizować w sobie pierwiastek boski na tyle, na ile to możliwe, życie zgodne z cnotami zaś jest dopiero na drugim miejscu w porządku doskonałości. Nie jest jednak jasne, czy do prowadzenia życia kontemplacyjnego niezbędne są cnoty moralne. Zdaniem MacIntyre'a, zachodzi związek między jednym i drugim:

Doskonałość polityczna, a przede wszystkim doskonałość prawodawcy, polega na byciu dobrym w zarządzaniu dobrami zarówno w ogólności, jak i w poszczególnych sytuacjach. Wszelako nie wynika z tego, co stwierdza również sam Arystoteles, że jedynymi dobrami, do których dąży *polis*, są dobra polityczne²³.

²¹ Ibidem, ks. 10, rozdz. 7, 1177a, s. 290.

²² Ibidem. Jest tak zapewne dlatego, że wszyscy ludzie z natury dążą do poznania, jak nas Stagiryta zapewnia w *Metafizyce* (ks. 1, rozdz. 1980a).

²³ A. MacIntyre: *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* Red. A. Chmielewski. Warszawa 2007, s. 170—171.

Celem *polis* jest bowiem dobro wszystkich jego obywateli, dla człowieka zaś najwyższym dobrem jest właśnie kontemplacja. I dalej:

Cnota, dzięki której dobry człowiek wywiązuje się ze swych ról społecznych, prowadzi go do doskonalenia jego duszy w aktywności kontemplacyjnej²⁴.

Związek między życiem czynnym a kontemplacyjnym byłby tedy dwójaki: z jednej strony działalność polityczna zmierza do ukształtowania i zachowania takiego porządku politycznego, w którym możliwe jest między innymi prowadzenie życia kontemplacyjnego, z drugiej zaś cnoty moralne stanowią warunek jego prowadzenia.

Z uwag Arystotelesa wynika, że kontemplacja (*theoria*) polega na osiągnięciu mądrości. Filozofia zaś polega właśnie na *bios theoretikos*. Podkreślić jednak wypada, że filozofia w starożytności pojmowana była jak sposób życia, nie zaś jak czysto teoretyczne — w naszym rozumieniu — badanie. Sam termin *theoria* oznacza przecież ogląd. Filozofia nie miała na celu wyłącznie poznawanie rzeczywistości, lecz także ukształtowanie duszy w określony sposób. Na ten jej aspekt wskazuje zwłaszcza Pierre Hadot²⁵. Także dla Arystotelesa kontemplacja stanowiła narzędzie uzyskania samowystarczalności²⁶. Dopiero w średniowieczu zmieniło się rozumienie filozofii. Jak stwierdza Juliusz Domański: „To, co stanowi dominującą cechę pojęcia filozofii w średniowieczu, związane jest z faktem, że filozofia została sprowadzona do umiejętności teoretycznej i propedeutycznej zarazem”²⁷. Wiązało się to z pojawieniem się chrześcijaństwa, które samo jest nie tylko doktryną, ale i sposobem życia.

Pogląd o wyższości życia kontemplacyjnego nad życiem czynnym został przejęty przez chrześcijaństwo. Święty Tomasz z Akwinu podejmuje to zagadnienie w *Sumie teologii* II-II w kwestiach 179—182. Pyta najpierw, czy można dzielić życie na czynne i kontemplacyjne²⁸. Odpowiada twierdząco, o ile podział ten odnosi się do człowieka. Podział ten jest wyczerpujący, bo życie specyficznie ludzkie polega albo na działaniu, albo na poznawaniu prawdy²⁹. Wykazuje następnie, że kontemplacja zawiera też element uczuciowy, ponieważ występuje w niej *intentio contemplationis veritatis* — nakierowanie na kontemplację

²⁴ Ibidem, s. 171.

²⁵ P. Hadot: *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Przeł. P. Domański. Warszawa 1992, zwłaszcza rozdział „Filozofia jako sposób życia”, s. 221—233.

²⁶ Por. *Etyka nikomachejska* ks. 10, rozdz. 7 1177a, s. 290—291.

²⁷ J. Domański: *Metamorfozy pojęcia filozofii*. Warszawa [1998], s. 26.

²⁸ *Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis [...] opera omnia [...] studio et labore Stanislai Eduardi Frette et Pauli Mare*. Parisiis 1882, Vol. 4: *Summa theologiae* II-II q. 179 *De divisione vitae in activam et contemplativam* (art. 1).

²⁹ Ibidem, II-II q. 179 art. 2.

prawdy, nakierowanie zaś jest aktem woli³⁰. W artykule 2. św. Tomasz stawia pytanie, czy cnoty moralne odnoszą się do życia kontemplacyjnego. Pogląd taki przywołuje też św. Tomasz w zarzutach: życie kontemplacyjne polega przecież na miłości (*charitas*) Boga i bliźniego, a przecież wszelkie przykazania sprowadzają się do miłowania Boga. Jednak cnoty moralne — jak stwierdza Akwinata — odnoszą się do czynności zewnętrznych, a więc nie prowadzą do życia kontemplacyjnego. Jest tu jednak *distinguo*: cnoty moralne nie prowadzą same przez się (*essentialiter*) do życia kontemplacyjnego, ponieważ celem kontemplacji jest rozważanie prawdy. Do tego zaś cnoty moralne nie są potrzebne³¹. Wytwarzają one natomiast stosowne dyspozycje (*dispositive*): w akcie kontemplacji przeszkadzać mogą gwałtowne namiętności, które są uśmierzane właśnie przez cnoty moralne. Miłość Boga i bliźniego prowadzi zaś do kontemplacji, o ile stanowi *motivum ex parte affectus* — jest zatem do niej pobudką. W artykule 4. św. Tomasz zastanawia się, czy życie kontemplacyjne polega na kontemplacji Boga, czy również innych prawd. Wydawałoby się, że polega ono na kontemplacji wszelkiej prawdy. Kontemplujemy przecież także dzieła Boże (zarzut 1., 2. i 3.), a poza tym, w kontemplacji doskonalili się umysł, w czym pomocne jest poznanie jakiegokolwiek prawdy. A jednak życie kontemplacyjne polega na kontemplacji Boga. Trzeba tu odróżnić, co jest częścią życia kontemplacyjnego zasadniczo (*principaliter*), a co wtórnie lub przygotowawczo (*secundario, vel dispositive*). Święty Tomasz stwierdza stanowczo:

Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinae veritatis, quia huiusmodi contemplatio est finis totius humanae vitae³².

Jednak teraz kontemplacja Boga odbywa się *per speculum et aenigmate*³³, to jest przez poznanie przyczyn stworzonych, dlatego też częścią życia kontemplacyjnego jest kontemplacja również innych prawd. Ostatecznie więc św. Tomasz stwierdza, że do życia kontemplacyjnego należą cnoty moralne, inne działania związane z kontemplacją, kontemplacja skutków Bożych działań oraz kontemplacja Bożej prawdy. Jednak tak cnoty moralne, jak kontemplacja innych prawd, stanowią tylko przygotowanie do kontemplacji Boga w życiu wiecznym. Jest to punkt nader istotny w dalszych naszych rozważaniach. Tomasz z Akwinu nie

³⁰ Ibidem, II-II q. art. 1.

³¹ Św. Tomasz powołuje się tu na *Etykę nikomachejską* ks. 2, rozdz. 2 oraz ks. 10. W pierwszym z przywoływanych fragmentów Arystoteles pisze: „[...] zastanawiamy się bowiem nad dzielnością nie dla poznania, czym ona jest, lecz po to, aby stać się dzielnymi, bo w przeciwnym wypadku nie mielibyśmy żadnego pożytku z tych rozważań [...]” (Arystoteles: *Etyka nikomachejska*..., s. 105). Arystoteles zastanawia się dalej nad zagadnieniami związanymi z działaniem.

³² „Zasadniczo do życia kontemplacyjnego należy kontemplacja Bożej prawdy, ponieważ taka kontemplacja jest celem całego ludzkiego życia” (q. 180 art. 4, s. 466).

³³ Por. 1 Kor 13, 12a: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz” (cytat za *Biblią Tysiąclecia*).

odmawia wartości poznawaniu rozmaitych prawd, ale zarazem wskazuje na cel ostateczny życia kontemplacyjnego.

W kwestii 182 *De comparatione vitae activae et contemplativae* w artykule 2. św. Tomasz wykazuje, że życie kontemplacyjne niesie większą zasługę niż życie czynne. Podstawą bowiem zasługi jest *charitas* polegająca na kochaniu Boga i bliźniego, zaś miłość Boga przez wzgląd na Niego niesie większą zasługę niż miłość bliźniego. Ponadto życie kontemplacyjne jest wprost i bezpośrednio (*directe et immediate*) ukierunkowane na miłość Boga, natomiast życie czynne bardziej odnosi się do miłości bliźniego. Zauważmy też, że celem całego ludzkiego życia jest kontemplacja Boga — w niebie życie czynne ustanie³⁴. Nie wyklucza to jednak, że ktoś może uzyskać większe zasługi prowadząc życie czynne, niż kto inny prowadząc życie kontemplacyjne.

W poglądach św. Tomasza na życie kontemplacyjne łączą się różne wątki. Po pierwsze, przez kontemplację rozumie rozważanie prawdy. Kontemplacją są więc badania filozoficzne lub teologiczne. Jest ona aktywnością intelektu, choć zarazem jest w niej element uczuciowy — nakierowanie intelektu na poznawanie prawdy³⁵. Po drugie, kontemplacja ma wartość samoistną. Nie jest ona podporządkowana żadnym celom praktycznym, a przeciwnie — aktywność ludzka ostatecznie nakierowana jest na kontemplację. Ostatecznym celem bowiem jest oglądanie Boga. Po trzecie wreszcie, rozważanie prawdy stanowiące istotę życia kontemplacyjnego ukierunkowane jest na poznanie Bożej prawdy.

W okresie renesansu nastąpiły przewartościowania odnośnie do relacji między życiem kontemplacyjnym a życiem czynnym. Występowała generalna tendencja do podkreślania wyższości życia czynnego nad kontemplacyjnym, choć nie była to tendencja wyłączna. Renesans wrócił do pojmowania filozofii jako narzędzia doskonalenia moralnego³⁶. Nowym tendencjom dał wyraz między innymi Petrarka w tekście *O niewiedzy własnej i innych*³⁷. Jest to atak na awerroistów, pośrednio zaś na scholastykę. Awerroistom zarzuca Petrarka zajmowanie się czyisto spekulatywnymi badaniami przyrodniczymi, które ani nie mogą dać wiedzy pewnej, ani nie przyczyniają się do cnoty. Zamiast być uczniami Chrystusa, są raczej uczniami Arystotelesa. Petrarka nie odmawia wielkości Arystotelesowi, niemniej jest on tylko człowiekiem i nie wszystko mógł wiedzieć³⁸. Co więcej, pisząc o szczęściu, nie miał o nim pojęcia, bo nie uwzględnił — i nie mógł

³⁴ Por. *Summa theologiae* II-II q. 181 art. 4.

³⁵ Podkreślić wypada, że *affectus* w tym kontekście nie jest dokładnie tym samym, czym jest nasze uczucie, obejmuje bowiem także nastawienie woli.

³⁶ Więcej na ten temat w: J. Domański: „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii. Kęty 2005. Zdaniem Gilsona, przyczyną był głęboki sceptycyzm, w jaki popadła filozofia późnego średniowiecza (E. Gilson: *Jedność doświadczenia filozoficznego*. Przeł. Z. Wrzeszcz. Warszawa 1968. Szczególnie rozdział „Upadek filozofii średniowiecznej”).

³⁷ F. Petrarca: *O niewiedzy własnej i innych. Listy wybrane*. Przygot. do druku W. Olszaniec i A. Gorzkowski, przy współpr. P. Salwy. Gdańsk 2004.

³⁸ Ibidem, s. 33.

uwzględnić, skoro nie znał jeszcze Chrystusa — dwóch rzeczy, bez których jest ono niemożliwe: wiary i nieśmiertelności³⁹.

Arystoteles naucza — nie przeczę — czym jest cnota; ale jego wykład nie zawiera, albo też zawiera bardzo mało, owych bodźców i owego żaru słów, które działają na duszę i rozpalają w niej umiłowanie prawdy i nienawiść do występku⁴⁰.

I dlatego Petrarka przedkłada Cyserona nad Arystotelesa⁴¹. Zadaniem filozofii nie jest więc analiza pojęciowa oraz samo tworzenie teorii wyjaśniających rzeczywistość, lecz kształtowanie duszy i doskonalenie moralne człowieka⁴².

W podobny sposób wypowiadają się też inni. Na przykład Coluccio Salutati podkreślając wartość filozofii jednocześnie stwierdza:

Nie mam tu na myśli owej filozofii, którą nowocześni sofiści w pustej swej pysze z nierozumną a bezwstydną lekkomyślnością zachwalają w szkołach, lecz ową mądrość, która kształtuje duszę, daje życie cnotom, zmazuje plamy występku i gardząc dialektycznymi subtelnościami ukazuje prawdę⁴³.

Tym samym życie kontemplacyjne nie ma samoistnej wartości. Dalej Salutati:

Uciekając od świata, możesz spaść z nieba na ziemię, ja zaś pozostając wśród ziemskich spraw, będę mógł wznieść me serce z ziemi do nieba⁴⁴.

Jak stwierdza Garin komentując jego poglądy:

Gloria kontemplacji będzie naszym udziałem w życiu przyszłym, lecz tylko wtedy, gdy w życiu doczesnym stanęliśmy do walki, dokonali naszego dzieła, wiernie spełnili nasz dzień⁴⁵.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem, s. 55.

⁴¹ Por. ibidem, s. 55 i in.

⁴² Etienne Gilson komentuje jego podejście następująco: „Odraza, jaką Petrarka odczuwał do tych, których nazywał ‘hałaśliwym stadem scholastyków’, wywodzi się u niego z całkowitego braku zaufania do filozofii jako przewodniczki życia moralnego” (E. Gilson: *Jedność doświadczenia filozoficznego...*, s. 78).

⁴³ C. Salutati: *Epistolario*. Wyd. F. Novati. Vol. I. Roma 1891, s. 178—179. Podaję za: E. Garin: *Filozofia Odrodzenia we Włoszech...*, s. 42. Dlaczego akurat taka filozofia ma ukazywać prawdę — z zacytowanych słów nie wynika.

⁴⁴ C. Salutati: *Epistolario*, II, s. 303—307. Podaję za: E. Garin: *Filozofia Odrodzenia we Włoszech...*, s. 44.

⁴⁵ Ibidem.

Z kolei Platina krytykuje mnichów, a podkreśla swój podziw dla Rzymian jako zabiegających o powszechny pożytek⁴⁶. Wreszcie Lorenzo Valla ze swą pochwałą *voluptas* „postawił sobie za cel pełną rehabilitację życia doczesnego we wszystkich jego dziedzinach i aspektach, wbrew wszelkim formom ascetycznej negacji. Zarówno jego polemika zwrócona przeciwko stoikom, jak i jego satyry na mnichów, mają swe źródło w czystym pragnieniu pełni życia, w uznaniu dzieła bożego także w przyrodzie i w ludzkim ciele”⁴⁷.

Lecz nie jest to tendencja jedyna. Na przykład u Cristofora Landina w *Quaestiones camaldulenses*⁴⁸ „dochodzi [...] do głosu platonizm jako tendencja do czystej kontemplacji”⁴⁹. Jednak dla niego, choć kontemplacja ma pierwszeństwo nad działaniem, to jednak zarazem może ona dać „trwałą podstawę życiu aktywnemu”⁵⁰. Wszak Cyceon najwięcej się przysłużył ludzkości nie w życiu czynnym, lecz roztrząsając najważniejsze zagadnienia⁵¹. Największy pożytek z mędrca jest nie wówczas, gdy zajmuje się on sprawami publicznymi, lecz gdy bada sprawy najwyższe, spisując w księgach to, co użyteczne i szlachetne⁵².

Wydaje się, że zmiana w ocenie życia kontemplacyjnego i czynnego wiąże się z autonomizacją sfery świeckiej. Nie możemy wskazać wszystkich źródeł tego zjawiska. Zachodzi jednak istotny związek między nim a pewnymi koncepcjami politycznymi — między innymi Dantego Alighieri. Wysunął on projekt monarchii uniwersalnej, której legitymizacja miała być odrębna od legitymizacji władzy papieskiej i na czele której miałby stać cesarz. Monarchia ta miała być kontynuacją *Imperium Romanum*. Władza cesarska miałaby być odrębna od władzy papieskiej, ale zarazem nie przeciwstawna. Papież nie jest zwierzchnikiem cesarza, lecz ojcem.

Ta trzecia prawda⁵³ nie powinna być przy tym rozumiana w sposób rygorystyczny, jakoby władca rzymski w niczym nie podlegał rzymskiemu biskupowi, skoro nasza doczesna szczęśliwość podporządkowana jest w pewnym stopniu szczęśliwości wiecznej. Cesarz ma bowiem okazywać

⁴⁶ Ibidem, s. 73.

⁴⁷ Ibidem, s. 74. Zauważmy, że scholastycy i chrześcijańscy asceci nie kwestionowali bynajmniej wartości przyrody i ciała ludzkiego, byłoby to bowiem sprzeczne z doktryną stworzenia świata. Można przypuszczać, że u Valli mamy do czynienia raczej z bagatelizowaniem skażenia natury ludzkiej wynikającego z grzechu pierworodnego. Sam Garin zauważa, że niektóre poglądy Valli zbliżają się do pelagianizmu, co może grozić ubóstwieniem natury (por. ibidem, s. 77).

⁴⁸ C. Landino: *Quaestiones camaldulenses ad Federicum Urbinatum principem*. Florentiae 1480?

⁴⁹ E. Garin: *Filozofia Odrodzenia we Włoszech...*, s. 119.

⁵⁰ Ibidem, s. 120.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Garin wskazuje na *Państwo* Platona oraz *Etykę nikomachejską* Arystotelesa jako źródło poglądów Landina.

⁵³ To jest, że władza Monarchy zależy bezpośrednio od Boga.

Piotrowi taką cześć, jaką pierworodny syn winien jest ojcu, aby opromieniony blaskiem łaski ojcowskiej mógł oświećlać lepiej krąg ziemi, nad którą zostały mu jedynie zlecone rządy przez tego, który jest władcą wszystkich rzeczy duchowych i doczesnych⁵⁴.

Argument Dantego za monarchią uniwersalną przedstawia się następująco: człowiek ma dwa cele, nadprzyrodzony i naturalny.

Dwa zatem cele postawiła człowiekowi niedająca się wysłowić Opatrzność, mianowicie szczęśliwość doczesną, którą wyobraża raj ziemski, oraz szczęśliwość wieczną, polegającą na oglądaniu Oblicza Bożego⁵⁵.

Inny jest jednak cel człowieka jako jednostki, inny rodziny, a inny jeszcze całej ludzkości⁵⁶.

Istnieje zatem jakieś działanie właściwe dla całej społeczności ludzkiej, do którego jako do celu zmierza cała powszechność ludzka⁵⁷.

Stwierdza następnie, że dla człowieka specyficzne jest „istnienie, które polega na przyjmowaniu form poznawczych przez intelekt możliwościowy [...]”⁵⁸. I dalej: „Jest zatem rzeczą oczywistą, że tą szczytową możliwością, którą jest w stanie zrealizować cała ludzkość, jest potencja intelektualna”⁵⁹. Ponieważ zaś żaden człowiek nie może zrealizować całej potencji intelektualnej, potrzebna jest społeczność, w której cała ta potencja zostanie zrealizowana. Jest nią monarchia uniwersalna, która potrafi zapewnić niezbędny do realizacji tego celu pokój.

Dostatecznie zatem zostało wyjaśnione, że właściwym zadaniem rodzaju ludzkiego wziętego jako całość jest ciągłe aktualizowanie całego potencjału intelektu możliwościowego, najpierw w dziedzinie teoretycznych dociekań, a wtórnie, w szerszym znaczeniu, na polu działania⁶⁰.

Argumentacja Dantego opiera się na założeniu teologicznym o istnieniu dwóch celów ostatecznych człowieka. Jest to ujęcie odmienne od ujęcia św. To-

⁵⁴ Dante Alighieri: *Monarchia*. Przeł. W. Seńko. Warszawa 2010, s. 163—164.

⁵⁵ Ibidem, s. 161.

⁵⁶ Koncepcja celu całej ludzkości jest w arystotelizmie nieznana. Por. ibidem, s. 51, przypis 13.

⁵⁷ Ibidem, s. 52.

⁵⁸ Ibidem, s. 53. Intelekt możliwościowy według Arystotelesa polega na „zdolności tworzenia z danych zmysłowych pojęciowej wiedzy” (por. przypis 18 z tej strony).

⁵⁹ Ibidem, s. 53. Zauważmy, że z tego, iż celem naturalnym człowieka jest realizacja potencji intelektualnej, nie wynika wcale, że taki cel ma ludzkość.

⁶⁰ Ibidem, s. 55.

masza z Akwinu, który twierdził, że człowiek ma cel dwojaki (*duplex*): naturalny i nadprzyrodzony. W rezultacie zaś, o ile Akwinata twierdzi, że władza świecka powinna być podporządkowana duchowej⁶¹, o tyle, jak pisze Seńko: „Doktryna polityczna Dantego zasadza się na autonomii porządku doczesnego w stosunku do nadprzyrodzonego i władzy świeckiej wobec duchowej”⁶². Polityczna autonomia porządku doczesnego — ale zwłaszcza uznanie odrębności celów naturalnego i nadprzyrodzonego — pociąga zaś za sobą autonomię kultury. Kontemplacja prawdy o różnych przedmiotach czy zdobywanie wiedzy nie jest już — jak u św. Tomasza z Akwinu — przygotowaniem do kontemplacji Boga, lecz ma niezależną od celu nadprzyrodzonego wartość. Zarazem wiedza ta może znaleźć praktyczne zastosowanie w działaniu w ramach społeczności ludzkiej. Wydaje się jednak, że na gruncie założeń Dantego można bronić również tezy, że wiedza ma wartość samoistną niezależną od jej praktycznych zastosowań — jest ona bowiem rozwijaniem potencji intelektualnej, nawet jeśli nie może być użyta w praktyce⁶³.

Wydaje się, że wizja kontemplacji w ujęciu Sarbiewskiego jest refleksem zarówno koncepcji Arystotelesa, jak i św. Tomasza z Akwinu, lecz zarazem stanowi ona ich przekształcenie. Arystotelejską proveniencję ma pogląd o samoistnej wartości kontemplacji i że życie kontemplacyjne polega na kultywowaniu wiedzy. Nie znajdujemy jednak u Sarbiewskiego przekonania o wyższości życia kontemplacyjnego nad życiem czynnym — są to raczej wzajemnie uzupełniające się aspekty życia. Dla Sarbiewskiego nie ma też różnicy między wiedzą teoretyczną a wiedzą praktyczną — a przynajmniej, nie w takim sensie, jak dla Arystotelesa. Według Arystotelesa, polityka czy etyka jest wiedzą praktyczną, i to nie tylko z uwagi na przedmiot, lecz także z uwagi na jej strukturę. Píše o tym w *Etyce nikomachejskiej*:

Co się tyczy opracowania naszego przedmiotu, to wystarczy może, jeśli ono osiągnie ten stopień jasności, na który ów przedmiot pozwala. [...]

⁶¹ Por. *De regimine principum*: „Posługę więc tego Królestwa [scil. Królestwa Bożego — J.K.] powierzono — aby sprawy duchowe były oddzielone od ziemskich — nie królom ziemskim, ale kapłanom, a zwłaszcza najwyższemu kapłanowi, następcy Piotra, zastępcy Chrystusa. Jemu wszyscy królowie ludu chrześcijańskiego winni być poddani jak samemu Jezusowi Chrystusowi” (Św. Tomasz z Akwinu: *O władzy cz. 2* rozdz. 5. W: Idem: *Dzieła wybrane*. Przeł. J. Salij [i in.]. Kęty 1999, s. 255).

⁶² W. Seńko: *Wstęp*. W: Dante Alighieri: *Monarchia...*, s. 32. Na temat dyskusji o relacji Dantego do św. Tomasza z Akwinu więcej w: C. Vasoli: *Mysł Dantego. Cztery studia*. Przeł. P. Salwa. Warszawa 1998, rozdział „Filozofia i teologia w dziełach Dantego”, s. 7—47. O koncepcjach politycznych Dantego pisze też m.in. J. Grzybowski: *Miecz i pastoral. Filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy. Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri*. Kęty 2006 (por. zwłaszcza s. 149—217).

⁶³ Nie twierdzimy bynajmniej, że sam Dante taki wniosek by zaakceptował. O związku między kontemplacją a życiem czynnym więcej w: C. Vasoli: *Mysł Dantego...*, s. 16—18.

Należy więc być zadowolonym, jeśli, omawiając takie przedmioty, wskaże się prawdę z grubsza tylko i w ogólnych zarysach [...] ⁶⁴.

Nie można więc tych dyscyplin uprawiać tak, jak teoretycznych, gdzie z pierwszych zasad ⁶⁵ dedukuje się wnioski. Poza tym, celem uprawiania dyscyplin praktycznych jest uzyskanie biegłości w działaniu ⁶⁶. Sarbiewski natomiast zalicza etykę i politykę do dyscyplin teoretycznych na równi z metafizyką czy kosmografią, niezależnie zaś od tego przedstawia Eneasa jako doskonałego króla, wodza, prawodawcę i obywatela.

Dla św. Tomasza z Akwinu głównym przedmiotem kontemplacji jest Bóg, zaś kontemplacja wszelkich innych prawd jest przygotowaniem do kontemplacji Bożej prawdy. W ujęciu Sarbiewskiego takiego przekonania nie znajdujemy. Wśród dyscyplin, z którymi Eneasza miał być obeznany, teologię wymienia wprawdzie na pierwszym miejscu, ale mimo wszystko jest ona jedną z wielu dyscyplin. Nie ma więc mowy o tym, by znajomość pozostałych przygotowywała na poznanie Boga. Kontemplacją jest wszelka działalność intelektualna, niezależnie, czy kieruje ku Bogu, czy też nie.

W ujęciu Sarbiewskiego Eneasza to bohater doskonały, w którym zrealizowały się — na ile to możliwe — wszystkie potencjalności natury ludzkiej. Doskonałość zatem polegała na wszechstronności, zarówno gdy chodzi o rozwój intelektualny, jak i gdy chodzi o działanie zewnętrzne. Renesansowe przewartościowanie dotyczące roli życia kontemplacyjnego wywarły wpływ na poglądy Sarbiewskiego. Jak się wydaje, z jednej strony nie chciał się on rozstać z przeświadczeniem o samoistnej wartości życia kontemplacyjnego — a w każdym razie nie wyraża wprost poglądu, jakoby kontemplacja stanowiła wyłącznie przygotowanie do życia czynnego. Z drugiej zaś strony nie pojawia się w *De perfecta poesi* — jak była o tym mowa — pogląd o ukierunkowaniu życia kontemplacyjnego na kontemplację Boga.

⁶⁴ Arystoteles: *Etyka nikomachejska* ks. 1, rozdz. 3 1094b, s. 79.

⁶⁵ Ale ustalonych przy pomocy dialektyki.

⁶⁶ Por. przypis 31 niniejszego artykułu.

Jacek Kwosek

AN IMAGE OF A PERFECT CHARACTER
IN *DE PERFECTA POESI* BY MACIEJ KAZIMIERZ SARBIEWSKI

Summary

The article concerns an image of a perfect human being in *De perfecta poesi* by Sarbiewski. According to him, perfectness consists in a versatile realization of both an active and contemplative life. The article also presents views on contemplation appearing in works by Aristotle, St. Thomas of Aquin and some Renaissance authors like Dante Alighieri, Coluccio Salutati, Cristoforo Landino, and Lorenzo Valla.

Jacek Kwosek

DIE VORSTELLUNG VON EINEM VOLLKOMMENEN HELDEN
IN *DE PERFECTA POESI* VON MACIEJ KAZIMIERZ SARBIEWSKI

Zusammenfassung

Der vorliegende Artikel betrifft die Darstellung eines vollkommenen Menschen in Sarbiewskis Werk *De Perfecta Poesi*. Der Autor war der Meinung, dass der Kern der Vollkommenheit ist, sich sowohl im aktiven als auch kontemplativen Leben vielseitig zu verwirklichen. Im Artikel werden auch andere Ansichten über die Kontemplation besprochen, u.a.: von Aristoteles, Thomas von Aquin und von manchen Renaissance-Autoren: Dante Alighieri, Coluccio Salutati, Cristoforo Landino und Lorenzo Valla.